David S. POWERS, *Muḥammad Is Not the Father of Any Your Men. The Making of the Last Prophet*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009, XVI-357 p.

« Muḥammad n'est le père de nul de vos mâles, mais il est l'Apôtre d'Allāh et le Sceau des prophètes[1] ». David Powers a retenu pour titre de son ouvrage la première partie de ce célèbre verset 40 de la sourate XXXIII *al-Ahẓāb*. Cette affirmation vient à la fin d'une péricope qui, selon l'interprétation courante, se réfère à l'histoire de Muḥammad, de son fils adoptif Zayd et de sa femme Zaynab. Mais, pour David Powers, cette lecture historicisante de l'exégèse musulmane occulte l'impératif théologique de la fin de la prophétie qui, seul, donne sens à ce passage coranique, d'où la seconde partie du titre.

Les travaux antérieurs de l'auteur portaient principalement sur le droit musulman. Après un article paru en 1982 dans *Studia Islamica*, il publia en 1986 un ouvrage, *Studies in Qurʾān and Ḥadīth: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*, dans lequel il affirmait contre Schacht que le droit islamique en matière successorale procède directement des dispositions du Coran, mais que celles-ci ont connu des évolutions dont la communauté musulmane elle-même était consciente[2]. Powers s'est alors intéressé à un autre domaine, celui du système juridique du Maghreb des XIVe-XVe siècles, puis est revenu à ses premières recherches, mais dans une perspective nouvelle qui place au centre l'interprétation théologique.

Le point de départ de la réflexion conduite par Powers est l'interdiction de l'adoption formulée par les juristes musulmans alors que cette pratique sociale était courante au Proche-Orient. Il est vrai que les juifs préfèraient régler la question de l'absence d'enfant par l'institution du lévirat, les Perses par la pratique similaire du mariage *cagar*, et que les chrétiens étaient réservés. Mais l'adoption n'en était pas moins largement répandue. Bien que les juifs, et dans une moindre mesure les chrétiens, aient rejeté l'adoption, les deux communautés religieuses utilisaient les concepts de filiation et d'adoption comme métaphore de la relation de Dieu avec les

[1] Les versets du Coran sont cités dans ce compte-rendu selon la traduction de Régis Blachère (mais en modifiant la translittération, en particulier Muḥammad et non Mahomet).

[2] Comme Powers le rappelle honnêtement dans la préface, cette interprétation fut alors vivement critiquée, entre autres, par H. Motzki, F. Ziadeh, J. Burton, A. Rippin, W. Madelung, Cl. Gilliot et P. Crone.

Koninklijke Brill NV, Leiden, 2013 DOI: 10.1163/19585705-12341281

hommes : Abraham père d'Isaac, choix du peuple élu, descendance de David, Jésus fils de Dieu : « Celui-ci est mon fils bien-aimé » (Matthieu 3, 17). Il s'est même développé dans les débuts de l'histoire de l'Église une hérésie, précisément désignée comme « adoptianisme », selon laquelle Jésus, fils naturel de Joseph et de Marie, devint fils de Dieu par la vertu de l'adoption.

Or, les juristes musulmans ont considéré l'adoption comme *ḥarām* et ils ont développé diverses institutions pour régler les problèmes posés par les orphelins, enfants trouvés et bâtards. Ils se réfèraient aux versets 4 et 5 de la sourate XXXIII et expliquaient que l'interdiction qui y est explicitement formulée trouve son origine dans la répudiation de Zayd par Muḥammad. Cette célèbre histoire, déjà clairement exposée par Muqātil ibn Sulaymān (m. 150/767) dans son commentaire des versets 36 à 40 de cette sourate, peut se résumer ainsi : Zayd ibn Ḥāritha était un jeune Bédouin qui avait été capturé et fait esclave, puis adopté par Muḥammad ; il prit alors le nom de Zayd ibn Muḥammad. Il tomba amoureux de Zaynab, une cousine de Muḥammad. Celui-ci commença par lui refuser cette noble qorayshite, mais des négociations permirent que le mariage eut lieu, ce à quoi ferait allusion le verset 36 : « Quand Allāh et son Apôtre ont décrété une affaire ». Peu après, Muḥammad se rendit auprès de Zayd, qui s'était plaint à lui du comportement de Zaynab. Dieu fit que Muḥammad aperçut Zaynab et, sous le charme de sa beauté, en tomba amoureux. Aussi Muḥammad, loin de la réprimander, ordonna à Zayd de la garder et de craindre Dieu : « Garde auprès de toi ton épouse et sois pieux envers Allāh » (verset 37). Mais Dieu permit à Muḥammad d'épouser Zaynab, lui reprochant de craindre le jugement des hommes plus que celui de Dieu : « [Quand] tu craignais le jugement public alors qu'Allāh était le plus digne que tu Le craignisses ! » (ibid.) Zayd obtempéra, il répudia Zaynab dont le mariage avec Muḥammad est alors donné comme accomplissement du décret divin : « Quand Zayd eut rompu tout commerce avec [son épouse], Nous te la fîmes épouser afin que nul grief ne fût fait aux Croyants, à l'égard des épouses de leurs fils adoptifs, quand ceux-ci ont rompu tout commerce avec elles. Que l'ordre d'Allāh soit exécuté. » (ibid.)

Les commentateurs les plus anciens mentionnent explicitement les critiques formulées par des musulmans (au premier rang desquels le Compagnon Anas ibn Mālik m. v. 91-93/709-11), des juifs et des hypocrites à l'encontre de celui qui a épousé la femme de son fils alors qu'il l'a interdit. Ces réactions hostiles s'expliqueraient par le fait que, dans son état premier, le Coran interdisait effectivement le mariage avec la femme de son

fils, sans distinguer entre fils naturel et fils adoptif. Dans sa forme actuelle le verset 23 de la sourate IV *al-Nisāʾ* interdit les relations sexuelles avec les femmes des seuls fils naturels, désignés comme « nés de vos reins », mais, dans sa forme primitive, ce verset devait prohiber le mariage avec toutes les brus. Powers justifie cette hypothèse par l'étroit parallélisme entre l'ensemble du verset 23 et le passage du Lévitique XVIII, 5-18 qui prohibe les relations sexuelles avec toutes les femmes de la parenté, notamment le verset 15 : « la belle-fille (en hébreu *kallatka*) puisqu'elle est la femme de ton fils (*eshet binka*) ». Originellement le verset 23 aurait eu en arabe *kalāʾilukum* (pluriel de *kalla*), peut-être glosé en *nisāʾ abnāʾikum*. Ce qui expliquerait les critiques formulées à l'encontre du mariage de Muḥammad avec Zaynab qui ne respectait pas cet interdit dont certains avaient gardé le souvenir. Mais comme XXXIII, 37 a étendu à tous les musulmans la dispense permettant d'épouser les femmes des fils adoptifs, il était nécessaire de réviser IV, 23 en remplaçant *kalāʾilukum* par *ḥalāʾil* (les femmes licites) *abnāʾikum*. La démonstration est subtile, l'hypothèse séduisante, mais elles demandent à être confirmées par des attestations textuelles dans les plus anciens manuscrits du Coran.

Powers pose alors une question majeure : pour quelle raison était-il nécessaire que Muḥammad répudiât son fils adoptif Zayd ? La péricope des versets 36 et 37 suffisait pour légitimer son mariage avec Zaynab et il ne lui était pas nécessaire de répudier Zayd pour rendre cette union légitime puisque le verset 37 établit qu'il est possible pour tout croyant d'épouser la femme de son fils adoptif si celui-ci l'a répudiée. Il ne faut donc pas traiter cette histoire de Muḥammad et de Zaynab comme un fait historique, mais comme un récit modelé par des épisodes de la Bible ayant trait à des relations sexuelles illicites et qui étaient bien connus des auditeurs. En particulier l'histoire de Joseph et de Marie où l'on retrouve la même séquence : la crainte des hommes est d'abord plus forte que la crainte de Dieu, puis la soumission à la volonté de Dieu l'emporte (Matthieu I, 18-21). Et surtout l'histoire de David et Bethsabée (II Samuel XI, 6-27) à laquelle Muqātil se réfère explicitement dans son commentaire : David convoite une autre femme, Bethsabée, qui était l'épouse de Urie le Hittite, il commet l'adultère et est responsable de la mort de Urie qu'il envoie combattre en première ligne ; or les rabbins, pour réhabiliter la figure de David, ont affirmé que Urie avait répudié par écrit sa femme, ce qui rendait le mariage licite. Ces trois narrations sacrées racontent la même histoire, celle d'une relation illicite et de l'intervention divine. La troisième est modelée par les deux premières, mais marque aussi la fin de cette séquence. Les amplifications

de la tradition musulmane ont fait de Zayd une figure sacrée, dont les figures bibliques de Joseph, Eliezer (Genèse XV,2), Isaac, Ismaël, Urie, Salomon offrent des parallèles.

La filiation, centrale dans le judaïsme comme dans le christianisme, n'apparaît pas dans les récits fondateurs de l'islam. Muḥammad n'ayant pas de fils parvenu à l'âge adulte, les thèmes de l'exaltation, de la répudiation, du sacrifice rédempteur dont le fils serait l'objet sont absents de la doctrine musulmane. Or Muḥammad a eu un fils aimé, puis répudié, finalement envoyé à une mort certaine[3]. Non pas un fils naturel comme dans le judaïsme, ni un fils surnaturel comme dans le christianisme, mais un fils adopté. Pourtant son rôle a été négligé dans la tradition musulmane comme dans l'orientalisme. On l'a vu, il n'était pas nécessaire que l'adoption soit interdite pour que Muḥammad puisse épouser Zaynab, mais cette interdiction était nécessaire à la doctrine de la fin de la prophétie. L'abolition de l'adoption n'avait pas pour but de rendre possible le mariage de Muḥammad avec Zaynab, comme l'a affirmé l'exégèse musulmane, encore moins de satisfaire ses désirs sexuels, comme l'a dénoncé très tôt la polémique anti-musulmane[4], mais de servir une doctrine théologique en voie de formation, à savoir la doctrine de la fin de la prophétie. Cette affirmation conduit Powers à avancer l'hypothèse que l'histoire du mariage de Muḥammad avec Zaynab a été créée pour rendre possible la répudiation de Zayd, dont le nom même de Zayd ibn Muḥammad était incompatible avec la doctrine de la fin de la prophétie. En inversant ainsi les termes – la nécessité de la répudiation du fils adoptif a suscité l'autorisation du mariage et non le contraire – Powers rompt délibérément avec une exégèse historicisante pour proposer une exégèse proprement théologique.

Dans cette perspective, l'ensemble du verset 40 « Muḥammad n'est le père de nul de vos mâles, mais il est l'Apôtre d'Allāh et le Sceau des prophètes (*khātam al-nabiyyīn*) » fait sens. Les commentateurs musulmans comme les orientalistes ont négligé le lien entre les deux affirmations – il n'est le père d'aucun d'entre vous, il est le sceau des prophètes – alors que ce lien est très fort. L'expression *khātam al-nabiyyīn* a revêtu deux sens différents :

---

[3] Épisode de Mu'ta sur lequel je reviendrai plus loin.

[4] Ainsi que l'attestent la correspondance adressée par l'Empereur Léon III à ʿUmar II et le traité *De haeresibus* de Jean Damascène.

– celui qui vient confirmer les prophètes antérieurs, et c'est bien ainsi qu'elle a été entendue par les plus anciens exégètes, en écho avec le thème du « sceau de la prophétie » que l'on retrouve dans les traditions juive, chrétienne et manichéenne. Par exemple, une tradition fait dire à 'Ā'isha : « Dis [que le Prophète est] le sceau des prophètes, mais ne dis pas qu'il n'y a pas de prophète après lui. »
– le dernier des prophètes, et cette acception s'est imposée à la fin du premier siècle de l'Hégire, peut-être pour répondre aux mouvements suscités par des personnages qui se sont proclamés prophètes ou ont été considérés comme tels (Musaylima au temps de la *ridda*, al-Mukhtār, et bien d'autres).

Or, pour affirmer que Muḥammad était le dernier des prophètes, il fallait aussi affirmer qu'il ne pouvait être dit le père de quiconque et que nul ne pouvait se dire son fils. Ainsi le commentateur Muqātil précise que le début du verset 40 « Muḥammad n'est le père de nul de vos mâles » se réfère à Zayd. Il est d'ailleurs notable que c'est l'une des quatre occurrences coraniques où Muḥammad est nommé par son nom et que Zayd est le seul musulman, en dehors de Muḥammad, dont le nom est donné dans le Coran. La répudiation de Zayd lui interdisait toute prétention à succéder au Prophète. Aussi n'est-ce pas une coïncidence si le verset 40 met en relation la répudiation de Zayd et le sceau de la prophétie. Powers n'hésite pas à affirmer que ce verset 40 est le *sabab* de la révélation des versets précédents (page 121) et que la figure sacrée de Zayd avait pour fonction première de rendre possible le fait que Muḥammad fût le dernier des prophètes (page 149). C'est donc la répudiation de Zayd qui permet d'affirmer que Muḥammad est le sceau de la prophétie, d'autant que Zayd avait un fils, Usāma, qui ne mourut qu'en 54/674 en laissant cinq fils, mais, après la répudiation de son père, celui-ci ne pouvait se dire petit-fils de Muḥammad et prétendre être prophète. « Just as Abraham had to expel Ishmael in order to preserve the docrine of divine election, Muḥammad hat to repudiate Zayd in order to preserve the doctrine of the finality of the prophecy. In both cases, the narrative is driven by a theological imperative. » (page 61)

Il est vrai que, selon la chronologie traditionnelle, entre la date de l'affaire de Zayd en 5/627 et la mort de Muḥammad en 11/632[5], six années

[5] La tradition musulmane place la mort du Prophète en 11/632 à Médine, mais deux sources non musulmanes font allusion à la présence de Muḥammad lors de la bataille de Gaza en 13/634. Dans un ouvrage récemment paru, Stephen Shoemaker

se sont écoulées durant lesquelles Muḥammad aurait pu avoir un fils, d'abord avez Zaynab, puis avec d'autres concubines. Mais il n'en a pas eu, à l'exception d'Ibrāhīm né de son union avec Marie la Copte et mort peu après, épisode qui relève, lui aussi, non de l'histoire mais du régime de la théologie. L'interdiction d'épouser les femmes du Prophète (XXXIII, 53) excluait toute pratique du genre du mariage *cagar* qui aurait pu assurer une postérité à Muḥammad après sa mort. Powers va même jusqu'à émettre l'hypothèse que la péricope des versets 36 à 40 de la sourate *al-Ahẓāb* ait pu être ajoutée après la mort de Muḥammad (page 71). Tous ceux qui ont ensuite revendiqué leurs droits à la succession califale – Abū Bakr, ʿUmar, ʿUthmān, mais aussi les Alides - avaient intérêt à affirmer qu'il n'y avait pas de continuité dans la Maison du Prophète, pas de descendance prophétique, au sens d'une descendance agnatique. Il leur était nécessaire d'éliminer le fils adoptif, mais aussi d'éliminer toute idée de paternité spirituelle. Ce qui conduit Powers à suggérer une manipulation du texte coranique au verset 6 de la sourate XXXIII, dans lequel il est écrit que les épouses du Prophète sont les mères des croyants. Des variantes attestées dans les codex de Ubbay ibn Kaʿb, Ibn Masʿūd, al-Rabīʿ ibn Khuthaym et Ibn ʿAbbās insèrent après *anfusihim* les mots *wa huwa ab^{un} lahum* « et il est un père pour eux ». Muḥammad est le père des croyants tout comme ses épouses sont les mères des croyants. Mais cette addition a été supprimée dans la version canonique parce qu'elle était en contradiction avec le verset 40.

La mort de Zayd à Mu'ta, qui en fait un martyr, relève aussi de l'impératif théologique. Powers consacre deux chapitres à cet épisode relaté par de nombreux historiens, al-Wāqidī, Ibn Hishām, al-Yaʿqūbī, Ibn Saʿd, al-Ṭabarī, etc. En-deçà des divergences, ils offrent un même schéma narratif. Muḥammad avait désigné Zayd pour diriger l'expédition menée en 8/629, ou 7/628, dans la province de la Balqā' en Jordanie méridionale, puis s'il mourrait Jaʿfar ibn Abī Ṭālib et enfin Ibn Rawāḥa. Les trois compagnons furent tués, l'un après l'autre, Khālid ibn al-Walīd rassembla alors les hommes et organisa leur fuite. Cet échec militaire est ainsi transformé en un épisode glorieux puisque les trois mille combattants revinrent sains et saufs.

considère qu'il ne s'agit pas d'un simple problème de chronologie, mais du déplacement d'un islam à l'origine centré autour de la Terre sainte, dont Muḥammad aurait engagé la conquête, tel un nouveau Moïse, vers un islam recentré à la fin du VIIe siècle autour du seul Ḥijāz. Stephen J. Shoemaker, *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginning of Islam*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2012.

La structure même de ce récit invite à y lire non pas un épisode à l'historicité attestée, mais un récit à portée théologique. Il est en effet rapporté que, miraculeusement, Muḥammad, alors qu'il se trouvait dans la mosquée de Médine, eut la vision de la mort successive des trois héros. Mais leur mort est celle de martyrs que le Prophète voit entrer immédiatement au Paradis, le premier en courant, le deuxième en volant et le troisième en rampant. Les figures d'Isaac et de Jésus sacrifiés par leur père font place, en islam, à la figure de Zayd, premier martyr, mort dans le combat contre l'ennemi et courant vers la gloire éternelle. Powers appuie son propos en analysant longuement les parallèles entre certains textes rabbiniques relatifs au sacrifice d'Isaac (selon lesquels il aurait été réellement immolé par son père) et l'histoire de la bataille de Muʾta telle que consignée par al-Wāqidī.

Le chronographe byzantin Théophane (m. 818) offre un récit de cette bataille, assez proche de celui de la tradition musulmane, encore qu'il présente quelques différences dont la plus notable est la date : en 11/632, durant la première année du règne d'Abū Bakr. Powers émet alors l'hypothèse que les plus anciennes sources arabes, sur lesquelles Théophane s'appuie directement ou indirectement, plaçaient bien l'épisode après la mort de Muḥammad, mais que, par la suite, les historiens musulmans en ont modifié la date pour affirmer clairement que Zayd était mort avant Muḥammad, ce qui lui ôtait toute possibilité de succéder à Muḥammad. ʿĀʾisha aurait dit : « Le Messager de Dieu n'envoyait jamais Zayd ibn Ḥāritha dans une expédition militaire sans le désigner comme commandant. Si Zayd avait survécu au Prophète, celui-ci en aurait fait son successeur (*istakhlafahu*). » Ces paroles rapportées, entre autres, par Ibn Saʿd montrent la menace que représentait Zayd, en raison de son prestige et de la confiance que Muḥammad ne cessa de lui porter.

Dernier rebondissement d'une démonstration foisonnante, Powers suggère une relation, il est vrai indirecte comme il le reconnaît lui-même (page 151), entre la doctrine théologique de la fin de la prophétie et deux modifications du texte coranique aux versets 12 et 176 de la sourate IV *al-Nisāʾ*. Toute la troisième partie (de la page 153 à la page 224) est consacrée à ce sujet. Dans ces deux versets, et nulle part ailleurs, apparaît le terme *kalāla*. L'auteur s'était intéressé, il y a déjà longtemps, à ce terme énigmatique dans le cadre de ses recherches sur le droit successoral islamique. L'un de ses arguments majeurs était que le sens premier du terme *kalāla*, à savoir la belle-fille, avait été oublié. Il revient ici à la question du sens de *kalāla* suite – comme il le dit lui-même (page XIII) – à deux heureux hasards :

– la découverte dans un texte akkadien de l'expression *ana martūti u kallūti* (fille et bru) que l'on peut rapprocher de l'expression coranique *kalāla aw imraʾa* ;
– la publication par François Déroche et Sergio Noja Noseda des fragments d'un très ancien manuscrit du Coran conservés à la Bibliothèque nationale de France, attestant la révision du squelette consonantique du verset 12[6].

Le verset 12 a posé bien des problèmes aux commentateurs. Faut-il vocaliser *yūrithu* (à l'actif, avec le sens de faire de quelqu'un son héritier) ou *yūrathu* (au passif, avec le sens de hériter) ? Quel est le sens de *kalāla* ? Pourquoi le terme *imraʾa*, s'il est également le sujet (comme l'a compris l'exégèse traditionnelle), est-il placé après ? Pourquoi n'y a-t-il pas d'accord au duel de *lahu* ? Et pourquoi, selon l'exégèse qui l'a emporté, y a-t-il un désaccord sur le sens de *kalāla* entre les versets 12 et 176 ?

Mais cet embarras des commentateurs, lié aux obscurités du texte, s'explique, selon Powers, par les manipulations du texte coranique attestées par le manuscrit de Paris. Une photographie à l'ultraviolet montre clairement que le mot *kalāla* vient en surcharge ; le ductus qui apparaît en-dessous ne comportait qu'un *lam* et devait être lu *kalla*. La première copie, que Déroche date du troisième quart du VIIe siècle selon des critères paléographiques, mais que Powers considère comme plus ancienne, portait *kalla*. Ensuite, un scribe a corrigé en *kalāla* en ajoutant un *lam* et en resserrant l'espace entre ce mot et le *alif* du mot *aw* qui suit ; il a en outre corrigé *wa lahā* en *wa lahu*. Comme il utilise encore l'écriture dite *ḥijāzī*, cette correction se situe au tournant des VIIe-VIIIe siècles, voire avant, et le correcteur serait celui-là même qui a effectué la copie originelle. Enfin un autre scribe, défini par Déroche comme « une main abbasside », a réécrit le mot (avec un *lam* et un *alif* bien verticaux) sans doute parce que la correction antérieure n'était pas assez claire. Pour Powers, la substitution de *wa lahu* à *wa lahā* est

6 Depuis cette première publication en 1998 des seuls fragments conservés à Paris, François Déroche a édité l'ensemble des fragments conservés : *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'Islam : le codex parisino-petropolitanus*, Leiden-Boston 2009 (Texts and Studies on the Quran, 5). Powers n'a évidemment pas pu avoir connaissance de cette édition ; il s'appuie sur l'édition plus ancienne, et partielle, de Déroche ainsi que sur son propre examen du manuscrit. De son côté, Déroche n'a pu avoir connaissance de la lecture proposée par Powers pour le mot gratté au verset 12 même s'il connaissait la recherche en cours : « D.S. Powers prépare une étude de ce passage. [...] à paraître. » (page 149, note 141).

à proprement parler une correction, *wa lahā* étant une faute de copie. En revanche, il donne au remplacement de *kalla* par *kalāla* une signification majeure, excluant – sans dire pour quelle raison – qu'il s'agisse, ici aussi, de la correction d'une faute de copie.

Le terme *kalla*, dont on trouve nombre de parallèles dans les autres langues sémitiques, ainsi *kallāh* en hébreu et *kalltā* en syriaque, est clair : il signifie bru, belle-fille. Le verset 12 prend alors une toute autre signification : « Si un homme désigne (en lisant *yūrithu*) une bru ou une femme (en lisant *imraʾat*^{an} et non *imraʾat*^{un}) comme héritière, et qu'il a un frère ou une sœur, etc. » Le problème posé est celui d'un homme qui désigne sa bru ou sa femme, c'est-à-dire des femmes extérieures à sa famille ; il convient, dans ce cas, de sauvegarder les droits de la famille, frère et sœur, qui, en l'absence de volonté du défunt, auraient intégralement hérité.

Le terme *kalāla*, à suivre la démonstration de Powers, est au contraire obscur. Ce mot, qui n'a aucun équivalent dans les langues sémitiques, est « an artificial invention » (page 197), forgée lors de la révision du verset 12 de la sourate IV. Les lexicographes et les commentateurs, perplexes quant au sens qu'il convenait de donner au terme *kalāla*, ont transmis des traditions divergentes. ʿAbd al-Razzāq (m. 211/826) en rapporte une douzaine que l'on peut aisément classer en deux groupes.

Les cinq premières montrent que le sens de *kalāla* est inconnu dans la communauté musulmane. Ainsi ce *ḥadīth* : « ʿUmar a dit : trois choses que le Prophète ne nous a pas expliquées me sont plus chères que la terre et ce qu'elle contient : *al-khilāfa, al-kalāla, al-ribāʿ*. » Ou encore celui-ci où il est rapporté que ʿUmar avait rédigé un document (*kitāb*) dans lequel il donnait le sens de *kalāla*, mais l'avait détruit après avoir invoqué Dieu. D'après les noms des plus anciens transmetteurs, ces traditions ont été mises en circulation dans la seconde moitié du premier siècle de l'Hégire. Elles seraient à mettre en relation avec la modification du ductus coranique au verset 12, car elles auraient été formulées par des musulmans qui craignaient les conséquences de ce remaniement.

Les sept autres, rapportées également à ʿUmar mais aussi à Abū Bakr, tentent de définir le terme de *kalāla*, en avançant des significations précises, quoique différentes, se rapportant soit à celui qui fait hériter (*yūrithu*), soit à celui qui hérite (*yūrathu*) : un homme qui meurt sans laisser d'enfant ; un homme qui meurt en laissant ni parent, ni enfant ; enfin un héritier qui n'est ni le parent ni l'enfant du défunt.

Dans l'autre passage où apparaît le terme *kalāla*, à savoir le dernier verset de la sourate IV, actuellement le numéro 176, le sens du mot ne fait pas

problème. En réponse à ceux qui interrogeaient le prophète à ce sujet, ce terme y est défini comme l'homme ou la femme qui meurt sans enfant. Or l'examen du manuscrit de la BnF montre que le folio 20, où se trouve ce verset, a été remonté[7]. Powers avance une nouvelle hypothèse : le texte original ne comportait pas le verset devenu le verset 176 (on se rappellera que les versets ne sont pas numérotés dans les plus anciens manuscrits du Coran). D'ailleurs, tous les commentateurs ont relevé que le verset 176 formait une addition, sans lien avec ce qui précède. Certains, en se référant au Compagnon al-Barāʾ ibn ʿĀzib (m. 72/691-2), ont même affirmé qu'il était le dernier verset révélé. Dans le manuscrit de la BnF, le scribe aurait arraché le folio où manquait ce verset et copié les versets précédents de manière plus serrée afin de gagner la place nécessaire pour ajouter le fameux verset 176. Là encore, on peut penser que le scribe a simplement corrigé une erreur. Mais Powers n'évoque pas cette possibilité car, pour lui, c'est le changement de sens du verset 12, marqué par le remplacement de *kalla* par *kalāla*, qui a nécessité l'addition d'un verset nouveau à la fin de la sourate.

Al-Ṭabarī (m. 310/923) propose une exégèse obvie et synthétique. Il gère avec habileté l'existence des deux groupe de traditions. Il rassemble dans son commentaire du verset 12 les traditions qui tentent d'expliquer le mot *kalāla*. Il examine ces différents sens, mais impose la lecture et l'interprétation qui ont été ensuite retenues. Il vocalise *yūrathu* et retient pour *kalāla* le sens de « ceux qui héritent d'un défunt sans en être parent ou enfant ». Le verset prend alors le sens suivant : « Si un homme ou une femme hérite *kalālat*^an^, par des collatéraux, c'est-à-dire par une relation qui n'est ni celle de parent ni celle d'un enfant, etc. » En d'autres termes, « si un homme ou une femme meurt en ne laissant que des collatéraux comme héritiers, car il n'a ni parent ni enfant, etc. » Al-Ṭabarī, qui est le premier commentateur à séparer les deux groupes de traditions, reporte sur le commentaire du verset 176 celles montrant l'ignorance de ʿUmar. Lorsque le lecteur lit le verset 12, il a l'explication de *kalāla*, qui éclaire ce verset obscur. Et quand il arrive au verset 176 il voit que ce mot a posé problème, mais il se rappelle qu'on lui a déjà donné l'explication nécessaire et qu'ici il est utilisé dans un verset explicite. Ainsi al-Ṭabarī a ôté tout rique lié à ces traditions qui rapportent que ʿUmar ignorait le sens de ce mot, traditions sans doute liées à la modification du texte coranique.

---

7 Ce que confirme la mauvaise utilisation du sens de ce folio. Le procédé du quaternion (une feuille de parchemin pliée en huit folios soit 16 pages) implique l'alternance du sens poil/chair, qui n'est pas ici respectée.

Il convient de mettre en relation ce remaniement, qui touche au mode de désignation d'un héritier, avec l'interdiction de l'adoption en islam, qui est liée à celle de la désignation d'un successeur. Dans l'une des traditions citées, ʿUmar dit que l'une des questions les plus importantes est celle de la *kalāla*, une autre étant précisément celle de la *khilāfa.* Dans une autre, ʿUmar rappelle à Ibn al-ʿAbbās, peu avant de mourir, deux choses à son sujet : « Je n'ai pas désigné de successeur (*lam astakhlif*) et je n'ai pas promulgué d'écrit sur *al-kalāla* ». À l'origine, le verset 12 (avec *kalla*) se référait à un homme qui avait désigné sa bru ou sa femme comme héritière. Or Zaynab fut à la fois la bru et l'épouse de Muḥammad. Celui-ci, mourant sans fils adulte, aurait pu désigner cette femme comme héritière ; si elle se remariait, le premier fils mâle auquel elle aurait donné naissance était affilié à Muḥammad comme fils et héritier. La modification de ce verset, à savoir le remplacement de *kalla* par *kalāla*, supprimait ce risque.

Le lecteur est parfois saisi de vertige à la lecture d'un ouvrage dense et touffu dans lequel l'auteur n'hésite pas à multiplier les hypothèses, il est vrai très clairement formulées comme telles, afin de proposer une construction cohérente, rompant radicalement avec les interprétations reçues. Cette construction place au centre la question théologique de la fin de la prophétie et se détourne des enjeux juridique et politique dont il est pourtant légitime de penser qu'ils ont tenu une place aussi importante, voire bien plus importante. Aussi peut-on s'interroger. Ce regard porté par Powers sur la naissance de l'islam n'est-il pas modelé par un christianisme qui a érigé la théologie en « mère des sciences » ? Dans *La perfection des sciences du Coran*, al-Suyūṭī présente les diverses approches du texte sacré, historique, linguistique, rhétorique, stylistique, juridique et exégétique, mais ne mentionne pas la théologie dont le concept n'est pas aisément transposable en islam[8]. Les travaux précédents de Powers avaient accordé toute leur place aux enjeux juridiques, montrant que les dispositions prises par les juristes pour appliquer les préceptes coraniques en matière d'héritage avaient donné lieu à des débats et des interprétations autour du terme *kalāla*. Agostino Cilardo a repris cette question[9] et on s'explique mal pourquoi

---

[8] Voir à ce propose la recension par Bernard Heyberger de Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2011, dans *Revue d'Histoire des religions*, 229/3, 2012, p. 403-412.

[9] Dans *The Qurʾānic Term kalāla. Studies in Arabic Language and Poetry, Ḥadīṯ, and Fiqh. Notes on the Origins of Islamic Law*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005.

ce livre est seulement mentionné dans une note (note 12 page 297) sauf à comprendre que la question de l'héritage est devenue totalement seconde à ses yeux.

Enjeux juridiques, mais aussi, et peut-être surtout, enjeux politiques. Les réflexions avancées par Powers n'évitent pas une certaine confusion entre deux questions, celle de la fin de la prophétie et celle de la succession de Muḥammad en tant que chef de la nouvelle communauté. Ainsi, lorsque l'auteur commente le récit de la mort de Zayd à Mu'ta, il parle de Zayd comme candidat à être le premier calife (page 91). Mais tout au long du livre il affirme que c'est le risque pour Zayd de se dire prophète, ou d'être reconnu comme tel, s'il était resté le fils de Muḥammad et lui avait survécu, qui est en jeu dans la répudiation de Zayd. Or, dans la Bible, la prophétie n'est pas héréditaire, contrairement à ce que l'auteur semble sous-entendre, mais bien plutôt la royauté. Dans plusieurs des *ḥadīth*-s cités, c'est la *khilāfa* (et non la *nubuwwa*) qui est mentionnée avec la *kalāla*. Dans cette perspectie on peut regretter que l'analyse ne fasse aucune référence à l'histoire politique, alors que les *fitna*-s successives ont placé au cœur de l'islam naissante la question de la succession califale, et se limite à la seule tradition sunnite, alors que l'affirmation d'une transmission au sein de la Famille est au cœur de la doctrine alide.

David Powers se situe clairement dans le sillage des savants qui considèrent que le Coran est un livre resté ouvert pendant plusieurs décennies[10] et qui refusent de lire les récits de la *Sīra* du Prophète comme des faits historiques pour les appréhender comme les éléments d'une construction littéraire[11], d'une « histoire du salut » (« a salvation history » page 68), d'une légende sacrée (« a sacred legend », page 38). C'est la doctrine théologique de la fin de la prophétie qui a conduit les premiers savants musulmans à des adaptations de la législation (abolition de l'adoption), à une réécriture de l'histoire (déroulement et date de la bataille de Mu'ta), à des remaniements du texte coranique. Dans une histoire des débuts de l'Islam en plein

---

10 Mohamed Arkoun, *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982, p. XXIV-XXV, avait déjà salué le bien-fondé de l'investigation conduite par Powers à propos des versets 12 et 176 de la sourate IV.

11 Ce qui vaut à Powers les vives critiques de tous ceux qui s'en tiennent à la tradition musulmane et refusent les analyses portées par le courant « sceptique » ou « révisionniste ». Voir notamment la virulente recension publiée par Walid Saleh, de l'Université de Toronto, sur le site Academia.edu : http://www.academia.edu/1479514/Review_Article_of_David_Powers_Muhammad_is_not_the_Father_of_Any_of_Your_men.

renouvellement[12], ce livre force l'intérêt moins pour ses affirmations qui ne sont sans doute pas définitives que pour la valeur heuristique de sa démarche qui croise plusieurs approches : l'analyse rigoureuse du vocabulaire coranique et de ses parallèles dans les autres langues sémitiques ; l'étude des plus anciens manuscrits coraniques et de leurs variantes ; l'utilisation érudite de la littérature islamique, notamment des plus anciens commentateurs ; la contextualisation et l'intertextualité, en référence aux textes de la tradition juive et chrétienne ; enfin la réflexion sur la portée théologique du message coranique, en rupture avec l'exégèse historicisante reprise par l'orientalisme.

Françoise MICHEAU

[12] Comme le montre l'état des lieux que j'ai établi dans *Les débuts de l'Islam. Jalons pour une nouvelle histoire*, Paris, Téraèdre, 2012.